



TITLE:

キリシタンと武士道：殉教精神の涵養とキリスト教の倫理

AUTHOR(S):

狭間, 芳樹

CITATION:

狭間, 芳樹. キリシタンと武士道：殉教精神の涵養とキリスト教の倫理.
アジア・キリスト教・多元性 2010, 8: 3-18

ISSUE DATE:

2010-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/108432>

RIGHT:

キリシタンと武士道

—— 殉教精神の涵養とキリスト教の倫理 ——

狭間 芳樹

はじめに

近世日本のキリシタンたちの間に「殉教」という宗教現象がなぜおこったのか。その動機を解明するにあたり、現象が生じた思想的背景の一つに挙げられるのが「武士道」である。そこでの論旨は、江戸時代における武士の「殉死」とキリシタンの「殉教」との間には相似の様相が窺え、両者に「絶対的忠義」という武士道的精神性が通底しているというものである。こうした見方には「武士道」という言葉から想起される、ある一定の固着した先入見が影響している。

日本において何度か起こってきた、いわゆる武士道ブームのたびに持ち出されるのが新渡戸稲造によって著された『武士道』である。ただし、そこで新渡戸が論じた「武士道」の内容というのは、今日の武士道ブームで語られるそれと必ずしも一致するわけではない。つまり、英文で書かれ、当初 1900 年にアメリカのフィラデルフィアで出版された “*Bushido : The soul of Japan, An Exposition of Japanese Thought.*” (以下、*Bushido* と略す) において新渡戸が論じた「武士道」というのは、江戸時代の武士階級の規範として語られてきた「武士道」それ自体ではなく、ここに一つの誤解がある。さらに言えば、そもそも明治以前には「今日的なイメージとしての武士道」の観念は確立していなかったと考えてよい。言うなれば、今日的な「武士道」というのは、二重の意味で誤った俎上で構築されたイメージなのである。したがって、そもそも武士道を伝統思想と位置づけるのかという議論が生じるが¹、ここでは疑問を提示するだけにとどめる。ともあれ今日われわれの中で収斂したイメージである「日本の伝統思想として語られてきた武士道」というのが、いま述べたようなものであることは、*Bushido* を読む際に充分留意しておかなければならない。

新渡戸にかぎらず明治のキリスト者たちには武士道とキリスト教との関係を論じた書物がいくつか散見されるが²、とりわけ、冒頭で述べたような武士道を用いてキリシタンの殉教現象を解説しようとする方法論については今一度再考を要するに思われる。そこで本稿においては、以上のような問題意識から、まず *Bushido* をもって新渡戸があらわそうとした日本の伝統的な道徳性を確認することから始め、次にイエズス会により近世日本にもたらされた西洋の伝統的な道徳性との対蹠性を明らかにしていく中で、キリシタンたちが教理教育を通して受容したと考えられる倫理観を探り、殉教精神がどのような事情で

涵養されたかを解明する糸口を見いだしたい。

I. 日本における伝統思想としての「武士道」と新渡戸の「武士道」

1. 「武士道」の今日的なイメージ

「武士道」とは何を指し、如何なる内容を持つものなのであろうか。まず一般的な理解として辞書を見てみると、「武士道」とは「わが国の武士階層に発達した道德。鎌倉時代から発達し、江戸時代に儒教思想に裏づけられて大成、封建支配体制の観念的支柱をなした」（『広辞苑』）ものという説明がなされている。なおその説明の中で、「武士道と云ふは死ぬ事と見つけたり」との一節で知られる『葉隠』³ が挙げられていることは、今日の「武士道」のイメージ——主従間の道徳的側面、主君に対する家臣の「絶対的忠義」——が、『葉隠』や『武士初心集』⁴ といった武士道書に帰因していることをあらためて窺わせる。ただし、ここで早速注意しなければならないのは、先の『葉隠』の一節が曲解されており、いま述べたような理解がそもそも正確とはいえないことである。この点に関して山本博文氏は次のように指摘する。すなわち、『葉隠』の内容というのは、「武士の自己防衛のための教訓」であり、武士たちに対し「死」を要求しているのではなく、それゆえ決して「没我的忠誠」が要請されていたわけでもない。⁵ こうした指摘は今日的な武士道のイメージを根底から覆すのではないだろうか。

2. 「武士道」の源流と変遷——広義の武士道と狭義の武士道

「武士道」という言葉の源流をたどると、そもそもこの言葉は、かつて歴史学者の久米邦武が、「鎌倉時代には武士道と云ふものが無かつたと言ふて宜いでせう。是は多分此四百年以来流行つた言葉で、其以前は無いと思ふ……それならば鎌倉時代では何と言つたかと言へば弓馬の道、弓馬の道と云ふのが武士道かと言へば、武士道は即ち弓馬の道と言つて宜いけれども少し違ひがある」と指摘した通り、貴族に対する「武士」が登場したのを契機に、武士が王朝貴族の生き方に対して武士独自の生き方を自覚するなかで、「弓矢とる身の習」という言葉が登場したところに端緒がある。

その後、戦国時代を経て江戸時代を迎え、武士が為政者側へシフトしていくなか、この言葉には為政者として「徳」を養うといった性格が付加されていった。同時にそれは山鹿素行⁶らによって説かれた儒学とも結びつきながら、やがて武士道は「人倫の道の自覚」を目指すものへとうつりかわり、さらにその自覚を根本として人倫の道を天下に実現することこそが「武士の職分」であるとの思想が成立するに至った。これが「士道」と呼ばれるものであり、いわば「広義の武士道」といえる。一方で、そうした士道とは異なる、先の『葉隠』的な武士道、すなわち「死の潔さ」などを重視する立場を「狭義の武士道」と分類するならば、明治の武士道とは広義と狭義の双方の要素が抽出、再編されたものであったと言える。

こうして「武士独自の生き方」は、その後今日に至るまでに、主君への全面的献身とい

う絶対的忠義、没我的忠誠という精神性に収斂されてきたのであった。⁷ もっとも、そうした精神性を、日本固有の伝統思想と見なしうるのかということについては諸見解があるし、その理解はきわめて多様である。⁸ 武士道を社会思想史的に考察したA・ベネット氏が、「武士」の定義自体は可能であっても、武士の倫理体系でもある「武士道」を定義づけることは決して容易でないと指摘⁹ しているように、「武士道」という言葉の持つイメージは非常に錯雑したものだといえる。

3. 新渡戸 *Bushido* の特徴とその独自性

新渡戸が、*Bushido* の中で繰り返し説く「高い身分に伴う義務」(noblesse oblige)^{ノブレス・オブリージュ}とはフランス語の「noblesse (貴族)」と「obliger (義務を負わせる)」との意であり、この句が意味するところは「身分の高い者は、それに応じて果たさねばならない社会的責任と義務、責務を有する」という西洋社会における道徳性である。そして新渡戸が明治という時代の中で *Bushido* をもって説明しようと努めたのは日本におけるノブレス・オブリージュとも言うべき道徳性であった。

Bushido の冒頭(「第一版序文」)で記されているように、神は「すべての民族や国民」と「〈旧約〉と呼んで差支えない契約」を結んでいる¹⁰ との思いから、新渡戸はキリスト教伝来以前の日本にも、すでにその確立の素地があったと考えていた。¹¹ そもそも新渡戸が武士道という言葉を持ち出した発端には、ドイツ留学時代のラブレー教授の問いかけに対する回答として、日本の伝統的な道徳性を欧米人に紹介するという意図があったわけであるから、彼の念頭に儒学、朱子学、陽明学、仏教などがあつたことはもちろんである。つまり、新渡戸は、*Bushido* を著すことによって、キリスト教伝来以前の日本の伝統思想の中で重んじられてきた「徳」が日本人の道徳性の基底にあること、そしてそれらを「旧約」とした“日本的キリスト教”の成立を志向していたのであつた。いわば「諸徳の構造化」¹² とでも言うべきそうした試みというのは従来なされてこなかったことであるから、その意味で新渡戸 *Bushido* の特徴と言ってよいだろう。

ところで、国家と個人との関係性について新渡戸はどのように考えていたのであろうか。*Bushido* の第九章「忠義の義務」において新渡戸は、「国家は個人に先立つもので、個人はその重要部分としての国家の中へ生まれてくるもの」で、「個人は国家のため、または国家の合法的權威の責任を負うために、生きまた死なねばならない」¹³ と述べている。この点だけを見ると、まるで彼が「絶対的忠義」を肯定しているかのように感じられ、独自性どころか旧来の「武士道」との差異がないように思える。しかし、そうでないことは次の一節から明らかとなる。

義理とは、人為的社會の諸条件の産物だと私は思う——すなわち、その社会にあっては、生まれや分不相応の恩顧が階級的差別をつくりあげ、家族が唯一の社会的単位であり、年長が才能の優秀以上に評価され、自然の情愛はしばしば気まぐれな人為的習

慣に屈服せねばならなかった……。¹⁴（第三章「廉直すなわち義」）

もう少し見てみよう。先の一節の前のところでは、新渡戸は個人主義について次のように述べている。

西洋の個人主義は、父と子、夫と妻に、それぞれ別々の利害をみとめるから、一方の他方に負う義務を必然的に大きく軽減する。ところが〈武士道〉は、家族の利害とその成員の利害は丸ごと一つ……だと考えた。この利害は情愛と結びつけられた——自然的、本能的、不可抗的情愛と。そこからして、私たちが自然の愛で愛する……人のために死ぬとしても、それが何であろうか。「自分を愛してくれる人を愛したところでああなたがたにどんな報いがあるだろうか。徴税人でも同じことをしているではないか。」¹⁵（第九章「忠義の義務」）

クェーカーに属す新渡戸であったから、当時のキリスト教会の在り方や西洋社会に対し彼は批判的立場にある。ゆえに当世の個人主義についても批判し、武士道を賞讃しているわけであるが、しかし留意すべきは後半部分にある。すなわち「マタイ福音書」のイエスの言葉を挙げ、隣人愛精神について触れている以上、新渡戸の「武士道」観にはキリスト教的倫理が内包されている。したがって、新渡戸が *Bushido* で展開し、獲得を目指す道德性というのは、単に日本における伝統的な諸徳——旧来の儒学的、仏教的な道德性——の再編というところにとどまっておらず、ここに新渡戸 *Bushido* の独自性がある。

Ⅱ. 殉教とキリスト教の倫理観

1. キリシタンの殉教と「武士道」

以上見てきたように新渡戸の考える武士道というのは、儒学的な伝統思想の枠組みに収まるものではなかった。したがって新渡戸が武士道とキリスト教とを論じる際、そこでの「武士道」が「伝統思想としての武士道」ではないこと、彼が「伝統思想としての武士道」をキリスト教受容の背景と捉えているわけではないことは明らかである。しかし、それにも関わらず、そういった見方は明治期のみならず近世のキリシタンのキリスト教受容にもあてはめられることがある。すなわち、信徒たちの殉教精神が伝統的な武士道精神の上に培われたとの主張がそれであり、海老沢有道氏やフーベルト・チースリク氏といったすぐれたキリシタン研究者たちの先行研究においてさえこういった論旨が窺われる。

16 世紀における日本伝道の中心的な担い手は I・ロヨラらによって設立されたイエズス会であった。そのため宣教に際しては「霊操」（＝心霊修行）によりキリスト教的完徳を目指すというロヨラの考え方が色濃く反映されたのであるが、チースリク氏がキリシタンと武士道とを結びつけて捉えているのはこのところである。氏は、キリシタン版において殉教の意義が説かれた箇所を例に挙げ、「（ロヨラの）書に見られる騎士道の訴えは

日本の武士道に当てはめられ、しかも「忠」の領域を越えて、「御大切」のいっそう高尚な次元に達している」と述べている。¹⁶ キリシタン教はその教理において「御大切」、すなわち神の愛に対する、信徒側からの返答としての愛の極限として、神への「完全なる自己奉獻」を求めるが、こうした御大切の実践を証するのがまさに殉教であったとチースリク氏は論じている。また、海老沢氏の場合は以下のようなものである。

殉教精神の涵養は……武士道との触発により、さらに昇華されたものが認められる。

耻を知り名を惜しむ武士道においても、大義のために不名誉をも耻をも忍び、それに殉じ滅私奉公の誠を致すことこそ、逆説的に武士道精神であり、共同体の「公け」の中に永遠に生きることであった。¹⁷

ここで氏は、M・シャピアが規定した殉教の意義を挙げた上で、「武士道における切腹」には、「節に殉じ、あるいは身の潔白を証明し、あるいは贖罪を表明し、あるいはそれによって耻辱を免れるなど、武士の最終的名誉を守るという意味」が見られることから、武士の切腹（＝殉死）とキリシタンの殉教との間には「共通した意識」が確認できると論じている。¹⁸ しかし、こうした見方が近世のキリシタン教受容、さらにキリシタンの殉教を考察するに際して適切でないことは、すでに見てきたことに鑑みれば明らかである。それにも関わらず、キリシタンの殉教を「武士道的エートス」と関連させ、審美的に評価する傾向というのは今日においてもなお窺える。¹⁹ つまり、「武士の殉死」と「キリシタンの殉教」、換言すれば、主家に対する従者の奉仕義務といった「武士の服従」（＝絶対的忠義による献身）と、イエス・キリストに対する「キリシタンたちの服従」（＝絶対的な自己奉獻）といった図式化のもと、両者に通底する性格を読み取り、キリシタンと武士道とを結びつけるわけであるが、こうした見方では殉教現象を正確に捉え、その精神を解明しえないように思われる。さらに、先の「武士たちに対して没我的忠誠が要求されていたわけではなかった」との山本氏の指摘を思い出すならば、そもそも武士の殉死とキリシタンの殉教を同列で論じること自体が意味をなさない。

2. 殉教とは何か

そもそも殉教とはどういうものなのか。キリシタン教の殉教とは、初期キリシタン教が迫害を受けた時代に、信仰のために自ら死を選んだ行為を指すところに始まるが、その後ミラノ勅令（313 年）によりキリシタン教が公認されるなかで迫害時代は終焉を迎え、殉教者の存在というのは次第に非日常的なものになっていった。そこで次に、古代キリシタン教におけるそうした出来事の記録（殉教記録）が「殉教者伝」と位置づけられることで敬虔な殉教者崇拜へと移行し、さらに「聖人伝」へと高められていったわけである。その機運は時代により変動が見られるものの、たとえば独居隠修士や共住修道士たちが「模範となるべき聖人」を目指し修道生活を行う中で「聖人伝」は脚光を浴びることになったし、またカ

トリック改革や対抗宗教改革の際には、かつて「共住生活修士会 *Fratres Communis Vitae*」のフローテやケンペンのトマスらにより提唱された「デヴォチオ・モデルナ」(Devotio Moderna = 近代的敬虔)運動が隆盛するにつれ、殉教者伝や聖人伝はイエス・キリストの受難による「愛と救済」を、市民階級を中心とした信徒たちに理解させる有力な一助としてその役割を担った。²⁰

なお、近世日本にキリスト教を伝えたイエズス会の設立がデヴォチオ・モデルナ運動やカトリック改革の精神に由来し、対抗宗教改革の旗手として登場したことからもわかるように、キリシタン時代というのは西洋において聖人伝がもてはやされていた丁度その頃であった。その結果、キリシタン版(当時イエズス会が日本で出版した書籍)を見ても、『サントスの御作業の内抜書』(1591年、加津佐刊)といった聖人伝をはじめ、『イミタティオ・クリスティ *Imitatio Christi*』(=キリストに倣いて)の翻訳であるローマ字本『コンテンツス・ムンヂ』(1596年、天草刊)、国字本『こんてむつすむん地——世をいとひゼス・キリシトをまなび奉るの経²¹』(1610年、京都刊)、『ぎやどぺかどる』(=「罪人の導き」。1599年、長崎刊)といった殉教教育につながる聖人伝や信心書が早くから出版されている。

もっとも、そうした聖人伝が西洋ではあくまで信心を高め修養に努めるものとしての役割を担ったのに対し、日本では実際に殉教が起こり、現実化したわけである。かといって、無論、当時のキリシタンたちが厳密な意味で教理を理解していたとは考えがたいが、ただし、そこまでのレベルではなかったとしても殉教にまで至っている以上は、やはり一定の教理理解と受容がなされたと考えてよいように思われる。そして、その際の大きな要因としては、西洋において盛んに『イミタティオ・クリスティ』が読まれた「時代性」——キリストの受難と十字架の追体験を中心とした自立的市民階級の敬虔思想²²——とでも言うべきものがキリシタン時代の日本にも通底していたと考えたい。なお、

聖人崇拝は古代ギリシアの英雄崇拝、古代ローマの先祖崇拝、あるいは後期ユダヤ教の聖者崇拝につながるもの……それに較べれば、殉教者崇拝はむしろ、直接に死者崇拝に由来すると見るべきである。そのうちで、先祖崇拝の形式を保持しえたのは、伝統と格式をもつ名門貴族の家系にすぎない。それに対して、死者崇拝の習慣はどのような地位、家庭でも尊重されていた。この意味から、古カトリック教会(初期キリスト教会)における敬虔思想が殉教者崇拝から出発したことは、下層貧民、奴隸階級を基盤にしていた、当初のキリスト教のもつ社会傾斜を反映していたと見られる。²³

との佐藤吉昭氏の指摘は非常に興味深く、こういった側面もキリシタンたちの教理理解に、いささかでも後押しになった可能性が考えられよう。

さらに、キリシタンの殉教問題を考えるにあたって、もう一点注意しておかねばならないのは次の点である。すなわち、元来、殉教が「苦しみや死を選択して信仰の証しをすること」であり、「イエス・キリストに対する最高の愛の実践」だと位置づけられている以

上、喜ばしいことであり、ゆえに殉教者は賛美される立場にあるということである。要するに為政者から見れば「弾圧の結果としての処刑」との認識であろうとも、信徒たち殉教者側からすれば、あくまで「キリストに倣う」という信仰の実践に他ならないのである。こうした論理からすると、浅見雅一氏が指摘²⁴する——すなわち、キリスト教が権力に反する存在だったために弾圧を受け、殉教が生じたというプロセスではなく、殉教者を輩出させるキリスト教という存在に驚愕した為政者たちがキリスト教の教えに怯え、キリシタンを取り締まったという——構図²⁵で考えうるならば、(私はこの見解に与したいのだが) 武士道、絶対的忠義といった道德観を殉教の背景として措定するべきではない。むしろ殉教教育を含めたイエズス会の宣教が上手く進んだという成果にこそ、その理由が求められるべきであろう。²⁶ つまり、キリシタンたちは、当時の日本にはなく、キリスト教によってもたらされた何か決定的な教えに触れたからこそ殉教にまで至る教理理解、そして受容をなしえたのであろう。

3. *Bushido* に見る新渡戸の「殉教」理解——「義」と「義理」

新渡戸は、殉教についてどのように考えていたのであろうか。*Bushido* の第十二章「自殺と敵討ちの制度」では次のように記述がある。

真の武士にとりては、死を急ぎもしくは死に媚びるは等しく卑怯であった。……
死をもって卑怯と考え、キリスト教殉教者に近き忍耐をもって、
憂き事のなほこの上に積れかし
限りある身の力ためさん
と吟じて己れを励ました。²⁷

この一節からは、新渡戸が「死」を急いだり、望んだりすることを卑怯であると考えていたことが窺える。もっともここで武士と殉教者との関係が直接的に論じられているわけではないが、新渡戸が殉教と殉死との違いを明確に認識し、殉死を（彼が肯定しうるような）「忠義」であるとは捉えていなかったこと、また自ら死を選ぶということが褒められるどころか決してあってはならないと考えていたことは明らかである。

ところで、主従間における「絶対的忠義」というものが近世より脈々と続いてきたわけではなかったことは先述した通りであるが、「武士の道德」と聞いて現代の多くの人々が思い浮かべるイメージの一つは往々にして忠臣蔵、赤穂浪士に象徴されるような「殉死」のようである。赤穂浪士について新渡戸が触れているのは、*Bushido* 第三章「廉直すなわち義」(Chapter III : Rectitude or Justice) においてであるが、「マタイによる福音書」(5 : 10) の「義のために迫害される人々は、幸いである。天の国はその人たちのものである」とのイエスの言葉を引くまでもなく、「義」はキリスト教においてとりわけ重要な概念であるから、新渡戸はそこで「義」の大切さを強調している。第三章の冒頭では、「(義は) サ

ムライの掟にあって、最も峻厳な教え」²⁸ が義に見られる（矢内原訳版では「義は武士の掟中最も厳格なる教訓」²⁹）とあるように、日本の武士——ひいては日本の社会にとっても「義」が重要であることに変わりはないことを新渡戸は述べているのであるが、しかし新渡戸は「四十七人の忠臣——わが国の民衆教育で大いに尊ばれている——は、四十七義士とふつう語られ」、「義」という文字が用いられているものの、その実、赤穂浪士の四十七義士の「義」というのはあくまで「義理」を指すに過ぎないこと、つまり「義」と「義理」は違うと言う。

福音書やパウロ書簡で主題化されるキリスト教の「義 righteousness」は、言うまでもなくキリスト教における重要な教理概念である。したがって、新渡戸も *Bushido* の中で、たびたびキリスト教の「義」の重要性を説いているのであるが、その際日本語の「義」と「義理」の意味の違いについて言及している。

中国よりもたらされた当初の「義理」という語は、日本社会でも最初は「理に適った筋道」、「人のふみおこなう正しい道」との意で用いられていたし、それ自体はもちろん肯定的な意味を有しているが江戸時代になると、その意味がしだいに変容してしまった。

これ〔義理〕は、最初は元の徳から少しだけそれたのだったが、ますますそれから離れてしまい、ついに世間のうけとめるところでは、その意味は逆さになっているのである。それはギリ〔Giri〕のことで、これ文字通りには〈正しい道理〉だが、やがては世論が遂行を期待している、ぼんやりとした義務感を意味するようになった。³⁰

このように、新渡戸は「徳」や「正しい道」という意味を持つ日本語の「義」から派生したはずの「義理」という言葉の意味が本来とは「逆さ」になってしまい、そのためキリスト教の「義」とは相容れないと論う。そして、日本語の「義理」という言葉がキリスト教の義に相応しくないため新渡戸は *Bushido* で「義理」を説明するにあたり、righteousnessではなく、それとは異なる意味内容を持つものとして、敢えて「Giri」と表現したのである。

私たちの行為、たとえば両親にたいする行為においては、愛こそが唯一の動機であるべきだが、その愛が欠けているときには、親孝行を命じる何か他の権威がなければならない。³¹

そして、それゆえ義理というのが倫理において「二次的な力」に過ぎず、「キリスト教の愛の教えには無限に劣る」から、「愛こそが唯一の律法」³² でなければならないと結論づけている。

だからこそ新渡戸からすれば、四十七人の義士、忠臣の「義」や「忠」というのはキリスト教的な意味での「義」とは認められないものなのであった。³³

では、殉教の場合はどうなのか。キリシタンの殉教というのは神学的には自ら死を選んでいることにはならない。無論、棄教ではなく殉教を選ぶ段階で、現実には「死」を自発的に選択したと見なせなくはないが、キリシタンにとって「はらいそ」(paraiso =天国)に向かう殉教は「生の継続」であって「死」ではないというロジックがそこにはある。しかし、四十七義士の場合は「義理」によって死を選んでいるわけで、そのところを新渡戸は批判しているのである。ゆえに、ここからは新渡戸が殉死と殉教との違いを明確に峻別していることが窺えようし、そうなれば海老沢氏らの見解というのは、少なくとも新渡戸の主張を適切に捉えたものではないと評せざるをえないのである。

4. ハビアンのカリクリ教批判に見る「義理」

不干斎ハビアンは、『妙貞問答』という書物を著し、その中で日本の宗教を宗派別に論駁したイエズス会の日本人修道士である。しかし、ハビアンはその後棄教し、今度は『破堤字子』という排耶書を著した。この『破堤字子』には「義理」という表現が確認できる。

又戦場ニ於テ身ハ退カン事ヲ思ヘドモ、逃テ後指ヲサ、レンヨリハト義理ヲ思テ、イヤガル身ニ我ト討死ヲサスルヲ以テモ、アニマ-ラシヨナルハ色相ヨリ出ズ、デウスヨリ一身ノ主ト作り玉フト云処明也。然レバ色身各別ノアニマ-ラシヨナルナルガ故ニ、色身トツレテ滅セズ、後生ニ生残テ、現世ノ業ニ随テ、永劫不退ノ苦楽ニアヅカル者也。其善所ヲパライゾト云テ天ニアリ。悪所ヲバインヘルノト云テ地中ニ在者也。

34

この一節は、すなわち「堤字子」(デウス＝神)が、人間の心は「アニマ-ラシヨナル」(＝理性的靈魂)」といて、「各別〔格別〕ノ物」ゆえに身欲を制するということを「究竟ノ理」(＝究極の道理)としており、カリクリ教以外のカリクリの諸宗派はそのことも知らない無知である、というカリクリ教の主張が紹介されているところである。ハビアンはこうしたカリクリ教の主張に対し、むしろ「儒家ニハ氣質ノ欲ヲ人心ト云イ、義理を思フヲ道心ト云。此段ニ於テ、儒門ニモ善尽シ美尽セルコト、堤字子、夷狄ノ曲折ノ及ブ処ニアラズ。『人ノ心ハ惟危、道ノ心ハ惟微也』ト云、此義也」と応じ、儒教の『書経』の言葉を引きながら「義理ヲ思フヲ道心ト云」と反駁している。要するにハビアンは、カリクリ教によらずとも以前から日本にある儒教の説く人心や道心で充分だと述べているわけである。

ハビアンは、カリクリ教護教書である『妙貞問答』で日本の諸宗派を批判した際においても、儒教に対しては「カリクリ教には劣るものの仏法(仏教)と比較すれば儒教が随分と優れている」との見方(中巻「儒道之事」³⁵⁾)を示していたほどであるから、『破堤字子』では特に儒教を高く評価している。もっとも、こうした儒教に対する好意的な評価というのはハビアンの主観的な自説というわけではなく、実は、日本での宣教方針を定めた巡察師ヴァリニャーノにも通底する当時のイエズス会の公式の見解であった。³⁶ この点に

ついて本稿では詳解することができないが、イエズス会は中国布教を通じて、儒教が「その本質において、カトリック信仰の本質に相反するものを全く含まず、またカトリック信仰は、儒教の経典が主張する国家の安寧と平和を妨げるものは全くなく、それどころか大いにこれを助ける……」(P. M. D'Elisa, S.I., *Fonti Ricciane*, vol. I . Roma 1942., p.120.)³⁷ ものであるとの結論に達している。先にも触れたように、「義理」という言葉の源流は中国にある。義理は、「礼儀行為が事宜」³⁸ に合致する」という意味の「義」と、玉の条理から「物事の条理、筋道」という意味になった「理」との語とが複合した言葉であって、³⁹ その後この言葉は「礼」に限らず「道義」ということを含めて「社会生活の中で人が処さねばならないこと全般」へと意味を拡張していった。⁴⁰ したがって、ハビアンが仮に中国の——あるいは日本にもたらされた当初の朱子学的意味合いでの「義理」を念頭においていたのであれば、確かに彼の見解もある意味で納得できなくもないが、問題は新渡戸も指摘していたように日本ではその意味がしだいに変容してしまったことである。すなわち本来中国では「忠孝」のうち「孝」が上位にあったにもかかわらず、日本では「絶対的忠義」というように変容してしまった以上、もはや本来的（中国の儒教的）な「義理」ではないのである。ただ、中国の「義理」が、「道義」を含めて「社会生活の中で人が処さねばならないこと全般」、すなわち「徳」の意味を含むに至り、「社会」へのひろがり意識されていることは、無論それがそのまま即キリスト教の隣人愛といったところにつながるわけではないものの留意しておきたい。

5. 西洋的な道徳性とキリスト教の倫理観

倫理、あるいは道徳（morality）とは、社会や共同体における人間関係を定める規範であり原理である。ただし、それは国家による強制力が伴う「法」とは性格を異にしており、道徳は、あくまでも習慣や人間の良心などに基づくものである。道徳の起源を遡る場合、それが人間にとって経験的なものなのか、先験的でア・プリオリなものなのかという大きく分けて二つの立場がある。後者、すなわち先天性が主張される場合、道徳は人間の経験に作用されない絶対的なものと位置づけられる（その結果、道徳は往々にして宗教とつながって論じられる）。かたや経験主義的に語られる場合、道徳は人間社会の様々な要因との関連性を有するものと考えられることから功利的側面をもつ。先験的立場は、そのような経験主義的な立場——いわば「外的な行為実現の結果を主眼とする倫理学」に反対するのであるが、たとえば近代以降現代の現実問題として、「社会の成立における倫理の役割」というのは無視しえない。このことは近世のキリシタン時代にもあてはまるように思われる。

近代初頭までの西洋の倫理観というのは、周知のようにプラトンの四基徳（勇気、節制、正義、知恵）やアリストテレスの思想の流れを汲むものである。ごく簡潔に言えば、そもそもアリストテレスによって、人間が目指す「究極的な善」（最高善）は幸福であり、幸福とは「徳に基づく魂の活動」とであると定義された（『ニコマコス倫理学』）。⁴¹ その後、中

世に入るとトマス・アクィナス以降、キリスト教では、倫理的徳は四つの枢要徳（正義・賢慮・節制・剛毅）のいずれかの下に位置づけられ、社会の公共善を追求する「正義」や「賢慮」といった徳は神の愛により最高善に秩序づけられることで完成すると考えられるようになった。なお、ギリシア時代にはあまり重視されていなかった「謙遜」の徳が重要視されようになったのはキリスト教の登場を契機とする。

したがって、新渡戸が伝統的な西洋の倫理観を彼なりに咀嚼した上で融合させることにより「武士道」の構築を試みた以上、こうした賢慮や謙遜も重視されねばならないはずであるが、*Bushido* ではそうした徳についてあまり触れられていない。この点について加藤信朗氏は、「謙遜」の徳が（ソクラテスの「無知」の自覚に動機づけられた）「賢慮」の徳と繋がり合うものであるにも関わらず、*Bushido* では両者の位置づけが不明瞭であり、プラトンの徳論において中核をなす賢慮が *Bushido* で欠如していることを指摘するとともに道徳性の構造的な欠陥が見られると評している。⁴² *Bushido* で新渡戸が論じたはずの「武士道」の独自性が今日あまりクローズアップされず、むしろ旧来の「武士道」的なイメージと同様に見られてしまっている理由というのは、このあたりに求めることができるかもしれない。

むすび——殉教精神の涵養と西洋的な倫理観

以上に述べてきたように、キリシタンの殉教と武士道精神とが単純に結びつけられないことが明らかになった。ここでもう一度海老沢氏の見解を見てみよう。

殉教精神の涵養は……武士道との触発により、さらに昇華されたものが認められる。耻を知り名を惜しむ武士道においても、大義のために不名誉をも耻をも忍び、それに殉じ滅私奉公の誠を致すことこそ、逆説的に武士道精神であり、共同体の「公け」の中に永遠に生きることであった。⁴³

氏はこの引用部分の後半で、共同体の中に生きることについて触れている。そしてそれは「武士道」の文脈で述べているわけであるが、共同体に生きる人間が求められる道德、また、個々人が倫理的によく生きるための「徳」というのは、社会的なひろがりをもつ——そしてある種の「国家と個人の関係」を提示するものではないか。つまり、ここでキリシタンたちには西洋的な倫理観が求められているように思われる。

イエズス会は日本宣教にあたって、セミナリヨやコレジヨといったキリシタン学校を作り教育に力を注いだ。その際、テキストとして使われていたのが当時の日本準管区長ゴメスによる『カトリック教理要綱』（1593 年刊）である。合計三部から成る『カトリック教理要綱』は、その第一部が「天球論」、第二部が「靈魂論」、そして第三部が、トリエント公会議の議定に基づいたカトリックの教義という構成であった。ここでの天球論とはアリストテレスの「天体論」に基づくものであることはもちろん、『カトリック教理要綱』

の内容は、基本的にアリストテレス的であると言ってよい。また前掲の『ぎやどぺかどる』や教理書『どちりいなきりしたん』といったキリシタン版においても、トマスを通してのアリストテレスの思想が窺える。⁴⁴ 無論、その思想が当時の日本人信徒たちにどの程度まで理解されていたかとなると、やはり正確な理解には程遠かったと考える方が自然であろう。しかし、キリシタン時代に一応ながらもアリストテレスの思想が紹介されていることは、西洋的な倫理観がいち早く日本に紹介され、そして当時の人々に何らかの影響を与えたはずだと思われる。

ヨーロッパで広く読まれた『イミタティオ・クリスティ』の著者として有力視されてきたケンペンのトマスやフローテらがアリストテレスより多大な影響を受けていたことによるのだが、『コンテンツス・ムンヂ』をはじめ、教理書『ドチリナ・キリシタン』（1600年、長崎刊）といったキリシタン版には『ニコマコス倫理学』や『形而上学』におけるアリストテレスの言葉が見うけられる。だからといって、それがそのまま 16 世紀日本のキリシタンたちに伝わり、理解されえたとはもちろん考えられないものの、アリストテレスが説いた自然学（宇宙論、靈魂論）や倫理学、さらには「人間は本性上社会的動物である」といった言葉に代表されるポリス学などに僅かながらも触れるなかで、たとえ最高善についての厳密な理解にまでは至らなくとも、よく生きることについて何か得るものがあつたと考えてよいのではないだろうか。

Bushido の最終章（第十七章）で、「〈封建日本〉の道德体系は、その城や武具と同じように、崩れて塵と化し、新しい倫理が……復活して、〈新日本〉の進歩の道を導くと預言されてきた」⁴⁵ と記している。また、植村正久は新渡戸について次のように述べている。

然れども新渡戸稲造氏は漫に武士道に心酔する者にあらず。氏は其の将来に維持する可からざることを熟知せり。彼は丁寧⁴⁶に武士道を葬るべきの時到来りと明言せり

女子教育にも力を注ぎ——しかも、高等教育推進の一方、あくまで一般の主婦や社会の下積みにある女性に対しても、一つの人格として責任と自由とが獲得される将来を、明治期のキリスト教に託し、願った⁴⁷ ところにこそ新渡戸の理念はあつたのである。こうした理念自体はキリシタン信仰についても同じようにあてはまる。

以上のことから、キリシタンが殉教に至った背景を考える場合、武士道が適切ではないことが明らかになった。殉教は、武士道という伝統思想の上に、その現象が生じたという構造として捉えられるものではなく、キリスト教を通して新しい倫理観、人格や自由といった概念が流入したことで生じた現象であつたと捉えることで、その動機は明らかになるのではないだろうか。今後は、その当時もたらされた西洋の倫理観についてさらに考察を進めることにより、殉教の動機を解明していきたい。

* 本稿は日本宗教学会（第 68 回学術大会）での発表「キリシタンと武士道」に加筆・修正したものである。

-
- 1 「武士道」は、ある種、ホブズボーム Eric Hobsbawm が言うところの「創られた伝統」の一つと見なすことも可能かもしれない。
 - 2 たとえば桜井鳴村によって *Bushido* が最初に邦訳された 1908（明治 41）年に先立つ、1894（明治 27）年の『福音新報』に掲載された「キリスト教と武士道」（『植村正久著作集』第一巻所収）においては植村正久が、また戸川安宅（1855-1924）は 1902（明治 35）に『武士時代』において「武士道と基督教」との表題で武士の教養とキリスト教との相関について言及している。
 - 3 江戸中期に書かれた武士の修養書。正しくは「葉隠聞書（はがくれききがき）」。
 - 4 鍋島藩士山本常朝の談話を田代陳基が筆録したもので、18 世紀初頭に成立したと考えられている。
 - 5 大道寺友山（1639-1730）により、1725（享保 10）年頃に執筆されたと考えられている、武士の子弟のために“武士としての基本的な心構えや日常修身の要諦”を説いた書。
 - 6 山本博文『殉死の構造』、212 頁。
 - 7 なお、山鹿素行が、儒学の中でも古学派に属していること、そして古学派は後の国学に影響を与えていることは、武士道の今日的なイメージの形成を考える際にも興味深い。
 - 8 なお、明治以前の「忠」というのは、明治以降のような絶対的性格を有してはいてわけではない。
 - 9 佐伯真一『戦場の精神史——武士道という幻影』、192 頁。
 - 10 ベネット氏は、古川哲史氏や佐伯真一氏らの見解を紹介しながら「武士道」解釈の多様性について述べている。（アレキサンダー・ベネット『武士の精神とその歩み——武士道の社会思想史的考察』、13-18 頁）。
 - 11 佐藤全弘訳『武士道——*BUSHIDO The Soul of Japan*』、29 頁。
 - 12 田中裕氏は、新渡戸と内村鑑三が「日本人の民族的な伝統にしっかりと根ざしたキリスト教を表現するために、「武士道」を基盤とすべきことを強調した」こと、また二人が、武士道という「土台の上に「接ぎ木」された〔日本の〕キリスト教のほうが、西洋近代の世俗化したキリスト教よりも優れており……日本人が選ぶべきキリスト教」であると考えていたことを指摘している。（『旧約としての武士道——新渡戸稲造と内村鑑三』『キリスト教をめぐる近代日本の諸相——響鳴と反撥』）
 - 13 加藤信朗『「武士道」について——その多面性と自己相剋』『キリスト教をめぐる近代日本の諸相——響鳴と反撥』、26 頁。
 - 14 佐藤訳『武士道』、137-138 頁。
* 以後、本稿における引用中の下線および傍点は狭間による。
 - 15 同、74 頁。
 - 16 同、136 頁。
 - 17 チースリク「キリシタン宗教文学の霊性」『キリシタン教理書』、480-492 頁。なお、チースリク氏はそこで『丸血留の道』を例に挙げて論じている。
 - 18 海老沢有道『キリシタンの弾圧と抵抗』、96 頁。同『日本キリシタン史』、142-145 頁。
 - 19 また、「絶対神デウスへの信仰の体得、キリストのクルスの道に倣うことは、名利を超えた武士

道の倫理化を導き出し……心は「アニマ」の永生信仰によって、より純化せられたのである」とも述べている（『日本キリシタン史』、144 頁）。もっとも、氏は、（武士たちの）「自刃とキリシタンの殉教とはもちろん次元を異にしている」とも補足してはいるのであるが、「現世的にはむしろ損失と思われる（死という）道を選んだ」背景には、やはり「武士道的触発」があった、と論断している。

- 19 佐藤吉昭氏は、その原因として、「共通した殉教理解が存在」しないこと、そして「ある種の感傷と詠嘆を込めた史料解釈が……放置されたままになっている」ことを指摘している。（『キリスト教における殉教研究』、32 頁）。
- 20 同、114 頁。
- 21 「世を厭いイエス・キリストをまなび奉る」の意。
- 22 『キリスト教における殉教研究』、72 頁。
- 23 同、130 頁。
- 24 浅見雅一『キリシタン時代の偶像崇拜』、340-341 頁。
- 25 浅見氏は、迫害、弾圧の結果論として殉教者が輩出されたのではなく、キリスト教が迫害を受け、殉教者が生み出されたことを見た結果、当時の幕府がキリスト教を「体制を揺るがしかねない危険思想」と見なすようになったと論じている。つまり、島原・天草の乱の際、武力抵抗をせず殉教を選ぶキリシタンたちに幕府は大いに衝撃を受け、またそれゆえ原則的には、殉教でなく棄教をキリシタンたちに推し進めようとしたと考えられるわけである。（『キリシタン時代の偶像崇拜』、340 頁）。こうした論理は、逆説的に、弾圧期を前にキリシタンたちがすでに自発的な殉教精神を涵養していたとの見方を補強させるものであろう。
- 26 加えて、そもそもイエズス会は、ヴァリニャーノによって「日本においては家臣がひとりの主人に対して忠誠を誓う強固な世俗の主従関係が維持されるべき」との立場を一貫して説き続けたのであるからキリシタンというのは当時の社会体制を護持する方向にあり、危険な集団でもなく、弾圧を受ける謂われがなかったとの見方もできる。
- 27 矢内原忠雄訳、115 頁。
- 28 佐藤訳『武士道』、70 頁。（ ）括弧内は狭間による補足。
- 29 矢内原訳『武士道』、41 頁。なお、原文では、「…… the most cogent precept in the code of the samurai」（Inazo Nitobé, *Bushido : the soul of Japan, an exposition of Japanese thought*, 10th rev., New York, G.P. Putnam's Sons, 1905, p.23.）
- 30 佐藤訳『武士道』、72 頁。
- 31 同、73-74 頁。
- 32 同、74 頁。
- 33 義士と称される赤穂の浪人たちの構成は、「不義無益」と断罪された殉死者の構成を拡大したものであり、さらに言うなら、四十七義士の行動というのは、一般に「忠義」に基づくものだと理解されているものの、その「忠義」の内実としては、「主君への情誼的一体感」を感じる者は少なく、むしろ自らの武士の体面から出た意地の方が大きかったのが実状のようである（「主君への情誼的一体感」とは、「忠義」とは別物の非合理的情念であった）。要するに、これは直接主従関係には結びつかない体面意識、すなわち世間体であり、四十七義士の話で言えば、彼らは「忠義」のために吉良邸に討ち入ったのではなく、むしろ自らの心情や体面、意地のために討ち入った、と理解されるべきである（山本博文『殉死の構造』、201-202 頁）との見方に依拠するなら、殉教と殉死との違いはよりいっそう明確になろう。

- 34 ハビアン『破堤字子』、431 頁。
- 35 ハビアン『妙貞問答』中巻、355-368 頁。
- 36 井手勝美『キリシタン思想史序説』、277 頁。
- 37 同、135 頁。
- 38 事宜＝物事の状態・事情。また、事が適當であること。
- 39 源了圓『一語の辞典 義理』、27 頁。
- 40 同、28-29 頁。
- 41 朴 一功『ニコマコス倫理学』、548-549 頁。
- 42 加藤信朗『『武士道』について——その多面性と自己相剋』、27 頁。
- 43 海老沢有道『キリシタンの弾圧と抵抗』、96 頁。 同『日本キリシタン史』、142-145 頁。
- 44 今道友信『アリストテレス』、52-55 頁。
- 45 佐藤訳『武士道』、247 頁。
- 46 植村正久「キリスト教の武士道」『福音新報』140、1898 年（『植村正久著作集』第一巻、399 頁。
- 47 南原繁、高木八尺、原田健、神谷美恵子「座談・新渡戸稲造——その人間と仕事」『みすず』125、1969 年、11-12 頁。

<主要参考文献>

- ・新渡戸稲造『武士道 日本人の魂——日本思想の解明』
Bushido : The soul of Japan, An Exposition of Japanese Thought
- ・矢内原忠雄訳『武士道』岩波書店、1938
- ・佐藤全弘訳『武士道——*BUSHIDO The Soul of Japan*』、教文館、2008

- ・植村正久『植村正久著作集』第一巻（時代思潮）、新教出版社、1966 年
- ・和辻哲郎「献身の道德とその伝統」『岩波講座・倫理学』岩波書店、1940
- ・川島武宜「義理」『思想』（1951 年 9 月号）、岩波書店、1951
- ・植村正久「キリスト教の武士道」『植村正久著作集』1、新教出版社、1966
- ・ベネディクト『菊と刀——日本文化の型』長谷川松治訳、社会思想社、1967
- ・有賀喜左衛門「ベネディクトにおける『義理』の見解について」『有賀喜左衛門著作集』第六巻、未来社、1967
- ・源了圓『義理と人情 日本の心情の一考案』中央公論社、1969
- ・ 同 『一語の辞典 義理』三省堂、1996
- ・久米邦武「日本古代中世史の研究」『久米邦武歴史著作集』2、吉川弘文館、1989
- ・ホブズボーム、レインジャ編著『創られた伝統』前川啓治他訳、紀伊國屋書店、1992

- ・西村道一編『相良亨著作集 3 武士の倫理・近世から近代へ』ペリカン社、1993
- ・佐伯真一『戦場の精神史——武士道という幻影』NHK 出版、2004
- ・太田愛人『『武士道を読む』——新渡戸稲造と「敗者」の精神史』平凡社、2006
- ・山本博文『殉死の構造』講談社、2008
- ・相良亨『日本人の心』東京大学出版会、2009
- ・ベネット『武士の精神とその歩み——武士道の社会思想史的考察』思文閣出版、2009
- ・加藤信朗監修、鶴岡賀雄他編『キリスト教をめぐる近代日本の諸相——響鳴と反撥』オリエンズ宗教研究所、2008
- ・ハビアン『破堤字子』（『日本思想体系 キリシタン書・排耶書』）海老沢校注、岩波書店、1970
- ・ハビアン『妙貞問答』（『キリシタン研究』30）、井手勝美・海老沢有道校注、教文館、1993
- ・ヴァリニャーノ『日本巡察記』松田毅一他訳、平凡社、1973
- ・チースリク編『キリシタン教理書』（キリシタン研究・第30輯）、教文館、1993
- ・海老沢有道『日本キリシタン史』塙書房、1966
- 同 『キリシタンの弾圧と抵抗』雄山閣、1981
- ・大内三郎「キリスト教と道德教育」『日本道德教育史』古川哲史編、有信堂、1973
- ・井手勝美『キリシタン思想史研究序説』ペリカン社、1995
- ・佐藤吉昭『キリスト教における殉教研究』創文社、2004
- ・家長三郎『日本道德思想史』岩波書店、2007
- ・浅見雅一『キリシタン時代の偶像崇拜』東京大学出版会、2009
- ・釈徹宗『不干斎ハビアン——神も仏も棄てた宗教者』新潮社、2009

- ・アリストテレス『アリストテレス全集』出隆監修・山本光雄編、岩波書店、1968-1973
- ・プラトン『国家』藤沢令夫訳、岩波文庫、1979
- ・朴 一功『ニコマコス倫理学』京都大学学術出版会、2002
- ・加藤信朗『初期プラトン哲学』東京大学出版会、1988
- ・今道友信『アリストテレス』講談社、2004

（はざま・よしき 大谷大学、京都光華女子大学 非常勤講師）